باب بیست و سوم

فخررازی و «مشکاةالانوار» غزّالی

الف. نظر فخررازی نسبت به ابوحامد

مشکاةالانوار بدون شک یکی از مهمترین و عمیق‌ترین آثار امام محمّد غزّالی است. این کتاب را غزّالی در اواخر عمر خود نوشته و در آن با اشاره به آیهٔ نور.و حدیث «اِنَّ لِلّه سَبْعینَ حجاباً مِنْ نورٍ و ظُلْمَة» دربارهٔ معنی نور و اطلاق آن بر حق‌تعالی از دیدگاه عرفانی بحث کرده است. حجم کتاب اندک است و بیان مصنّف موجز. غزّالی خود در ابتدای کتاب بدین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «پس به اشارات مختصر و تلویحات موجز خرسند باش، چه تحقیق و تفصیل این سخن مستلزم تمهید اصول و شرح فصولی است که هم‌اکنون وقت آن نیست».[1]

این اثر اگرچه مانند آثار دیگر غزّالی از قبیل احیاء علوم‌الدین، چندان مورد استقبال قرار نگرفت، ولی با این حال همواره کسانی بوده‌اند که بدان عنایت خاص داشته‌اند. شاهد این مدعی خود رسالهٔ کوتاهی است که در حدود یک قرن پس از تصنیف مشکاةالانوار به قلم فخرالدین رازی در توضیح پاره‌ای از مشکلات آن کتاب نوشته شده است. ظاهراً شاگردان یا اطرافیان امام فخر این کتاب را مطالعه می‌کرده‌اند و چون از درک نکات و دقایق آن ناتوان می‌گشتند یا با اشکال

---

۱. ابوحامد الغزالی، مشکاةالانوار، ص ۴۰.

مواجه می‌شدند، به امام فخر متوسل شده و از او می‌خواستند تا مشکلات آنان را حل کند.

امام فخر، همان طور که می‌دانیم، متکلمی بود که در عین حال به فلسفه عنایت داشت. از این لحاظ او مانند ابوحامد غزّالی بود. حتی باید گفت که تمایل فخرالدین به فلسفه بیش از تمایل غزّالی بود. کتاب مباحث‌المشرقیه خود حاکی از توغّلی است که امام فخر در فلسفه داشته است. در زمان حیاتش نیز دشمنانش برای تخطئه کردن او، اتهام فیلسوف بودن و پیروی از فارابی و ابن‌سینا به او می‌زدند.[۲] بنابراین، امام فخر را می‌توان به عنوان یک متکلم فیلسوف خلف ابوحامد غزّالی دانست.[۳]

با وجود اینکه فخررازی در کلام از روش غزّالی پیروی می‌کرد، نسبت به ابوحامد نظری انتقادآمیز داشت. در مناظرات خود وی از کتابهای تهافت الفلاسفه و المستصفی صریحاً انتقاد می‌کند. واقعه‌ای که برای رازی در مقبرهٔ ابوحامد در طوس اتفاق افتاده است این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد. واقعه از زبان خود فخررازی است. می‌نویسد: «وقتی در طوس بودم به صومعهٔ (مقبرهٔ) غزّالی رفتم. در آنجا گروهی (از پیروان ابوحامد) گرد من جمع شدند. پس به ایشان گفتم که شما عمر خود را در مطالعهٔ کتاب مستصفی تلف کرده‌اید».[۴] در جای دیگر از مناظرات، امام فخر غزّالی را متهم می‌کند که سخن حسن صباح را در مورد ضرورتِ معلّم معصوم نفهمیده و پاسخ صحیحی به دعوی حسن صباح نداده است.[۵]

انتقادهایی که امام فخر در مناظرات خود نسبت به ابوحامد کرده است نشان‌دهندهٔ موضع او نسبت به غزّالی نیست. امام فخر غزّالی و آراء او را به طور کلی ردّ نمی‌کند. وی

---

۲. در نزاعی که میان امام فخر و کرامیان در سال ۵۹۵ پیش آمد، واعظی کرّامی بر منبر رفت و گفت: «ای مردم، ما (کرامیان) نمی‌گوییم، مگر چیزی را که درستی آن از سوی رسول خدا (ص) بر ما روشن شده باشد. اما دانش ارسطاطالیس و کفریات ابن‌سینا و فلسفهٔ فارابی را ما نمی‌دانیم»، و مرادش از کسی که پیرو کفریات فلاسفه بود امام فخر بود. (رک. کامل. ابن‌اثیر، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، ج ۲۴، تهران، ص ۲۱۶).

۳. میان محمّد شریف نیز در تاریخ فلسفه در اسلام امام فخر و غزّالی را دو متکلم فیلسوف دانسته و ایشان را به عنوان middle-roaders طبقه‌بندی کرده است.

۴. فخرالدین رازی، مناظرات، ص ۴۵.

۵. همان، ص ۴۲ـ۴۰.

نه تنها از روش او پیروی می‌کند و مانند او از فلسفه در کلام استفاده می‌کند[۶]، بلکه در مسائل عرفانی نیز به غزّالی نزدیک می‌شود، و بخصوص وقتی به کتاب مشکاةالانوار می‌رسد، لحن او نسبت به ابوحامد تغییر می‌کند و نه تنها دست از انتقاد کردن از مصنف آن برمی‌دارد، بلکه حتی سعی می‌کند سخنان او را توجیه کند. در تفسیرالکبیر، فخررازی سخن غزّالی در مشکاةالانوار در تفسیر آیهٔ «الله نورالسموات والارض» را خلاصه کرده و نظر او را تأیید کرده است.[۷] در رسالهٔ کوتاهی هم که در توضیح مشکلات مشکاةالانوار نوشته است، به عنوان یک متکلم در صدد برآمده است تا از عقاید عرفانی و صوفیانهٔ غزّالی دفاع کند، و این خود مطلب قابل توجهی است. این رساله که در اینجا تصحیح و چاپ شده است، نه تنها حاکی از احترامی است که رازی برای غزّالی قائل بوده است، بلکه خود سند گویایی است از تمایل فخررازی به تصوف و عرفان، البته تصوّفی که غزّالی عرضه کرده است. پیش از اینکه به مطالعهٔ این رساله بپردازیم، بهتر است مطالب آن را با توجه به آثار دیگر مصنف تا حدودی مورد بررسی قرار دهیم.

ب. تحلیل رساله

در این رساله مصنف سه حدیث را که غزّالی در مشکاةالانوار نقل کرده در طی سه اصل بیان و شرح کرده است، و در ضمن آن به سؤالاتی که ظاهراً از او کرده بوده‌اند پاسخ گفته است. این سؤالها را امام فخر خود در رساله‌اش مطرح نکرده است. ولی با توجه به حدیثی که در ابتدای هر اصل نقل کرده و توضیحاتی که داده و نتیجه‌ای که از بحث گرفته است می‌توان اصل سؤالات را حدس زد. نخستین حدیث عبارت است از: «خَلَقَ اللّهُ الخَلْقَ فِی ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَیْهِمْ مِنْ نُورِهِ».[۸] (خدای تعالی خلق را در ظلمت آفرید، سپس از نور خود بر آنها پاشید). در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، ظلمت به خلق نسبت داده شده و نور به خدا. امام فخر سعی می‌کند با استفاده از سخنان غزّالی در مشکاةالانوار

---

۶. امام فخر در ابتدای اساس‌التقدیس فی علم‌الکلام، (ص ۵)، هنگام ذکر نام ابوحامد الغزالی، او را از اصحاب خود می‌خواند («و ابی‌حامد الغزالی من اصحابنا») و بدین‌نحو ارتباط خود را با او تصریح می‌نماید.

۷. بنگرید به التفسیرالکبیر، قاهره، ج ۲۳، ص ۲۲۴ به بعد.

۸. این حدیث را غزّالی بدین‌صورت در مشکاةالانوار (پیشگفته، ص ۵۱) نقل کرده است: «ان اللّه خلق الخلق فی ظلمة ثم افاض علیهم من نوره».

توضیح دهد که چرا نور عقلی برتر از نور حسی است، و چرا خدای تعالی را نور دانسته‌اند و نیز چرا گفته شده است که خلق در ظلمت بودند و سپس به نور خداوند منور گشتند. بنابراین، سؤالاتی که در مورد این بحث ظاهراً مطرح شده است عبارت است از:

۱. چرا خدای تعالی را نور گویند؟

۲. چرا اطلاق اسم نور بر عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسی است؟

۳. منظور از ظلمت چیست، و چرا گفته شده است که خلق در ظلمت آفریده شدند و سپس خداوند از نور خود آنها را تابان کرد.

حال ببینیم امام فخر چه جوابهایی به هر یک از این سؤالات می‌دهد.

۱. آیا می‌توان خدا را نور خواند؟

پاسخی که امام فخر در این رساله به سؤال فوق داده است مثبت است. به طور خلاصه، وی می‌گوید که به وجودآورندهٔ انوار حسّی و عقلی خداست، و بدیهی است که خالق این انوار خود به اسم نور سزاوارتر است. پاسخ رازی در اینجا ناظر است به مطالبی که غزّالی خود در مشکاة‌الانوار عنوان کرده است. ولی این مسئله عمیق‌تر از آن است که با این پاسخ مختصر بتوان از آن گذشت. امام فخر در آثار دیگر خود در این باب داد سخن داده است. مثلاً در کتاب اساس التقدیس پس از نقل آیهٔ «الله نورالسموات والارض» می‌نویسد که این آیه را مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن باید تأویل کرد.

> در قرآن آمده است که خدا نور آسمانها و زمین است. هر عاقلی بوضوح درمی‌یابد که خداوند عالم این شیء منبسطی که بر دیوارها و حیاطها می‌تابد نیست، و نیز می‌داند که خداوند نوری که از جرم خورشید و ماه و آتش می‌تابد نیست. پس هر یک از ما ناگزیر باید این آیه را که می‌فرماید: «الله نورالسموات والارض» تفسیر کنیم و بگوییم که منظور این است که خداوند نوربخش آسمانها و زمین است، یا اینکه او هدایت‌کنندهٔ آسمانها و زمین است، یا او مصلح آسمانها و زمین است. و هر یک از اینها تأویل است.[۹]

چنانکه ملاحظه می‌شود، رازی در اینجا ابتدا منکر این می‌شود که این نور نور محسوس است و سپس در تأویل آن سه احتمال می‌دهد. در صفحات بعد، در همین کتاب،

---

۹. اساس‌التقدیس، ص ۷۹ تا ۸۰.

این مطلب را بتفصیل توضیح داده است. برای اینکه ثابت کند که مراد از این نور نور محسوس نیست، هفت دلیل ذکر کرده است، و سپس نتیجه گرفته است که آن را باید به یکی از معانی ذیل تفسیر کرد:

۱. خداوند «هادی اهل السموات والارض» است.

۲. او «منوّرالسموات والارض» است.

۳. خداوند سبب صلاح آسمانها و زمین است، «کما یقال فلان نور هذه البلدة إذا کان سبباً لصلاحها».[۱۰]

از آنجا که اسم «النور» یکی از اسماء نودونه گانهٔ الهی است، فخررازی این اسم را در کتاب شرح اسماءالله الحسنی شرح کرده و در آنجا نیز با توجه به آیهٔ «الله نورالسموات والارض» مطالبی بیان کرده است که تا حدودی با مطالب کتاب اساس‌التقدیس فرق دارد.[۱۱] در اینجا مصنف می‌گوید که مراد از نور کیفیّتی است ضد تاریکی («الکیفیة التی یضادّها الظّلام») و سپس می‌افزاید که حق تعالی محال است نور به این معنی باشد. دلائلی که وی ذکر می‌کند نشان می‌دهد که منظور او نور محسوس است. اولاً این کیفیت (یعنی نور محسوس) گاه هست و گاه نیست، و حق‌تعالی نمی‌تواند چنین باشد. ثانیاً روشنایی (محسوس) قائم است به جسم و لذا بدان محتاج است، در حالی که حق‌تعالی واجب‌الوجود است و به هیچ چیز جز خودش قائم نیست و به هیچ چیز احتیاج ندارد. ثالثاً نور (محسوس) منافی و ضد ظلمت است، در حالی که حق‌تعالی ضد و ندّی ندارد. رابعاً خداوند نور را به خود اضافه کرده، چنانکه فرموده است «مثل نوره»، و اگر خود او هم نور بود در آن صورت اضافهٔ شیء به خودش پیش می‌آمد و این محال است. پس نتیجه می‌گیریم که مراد از نور در «الله نورالسموات والارض» نور محسوس یعنی آن کیفیتی که به اجسام تعلق می‌گیرد نیست.

حال که معلوم شد مراد از نور در آیهٔ فوق نور محسوس نیست، پس چیست؟ امام فخر می‌نویسد که علما این آیه را به وجوه مختلف تفسیر کرده‌اند. یکی از این تفاسیر قول حکمای اشراق است که می‌گویند نور چیزی است که اشیاء خفی را آشکار و ظاهر می‌سازد، و معنی خفا نیز عدم است و معنی ظهور وجود. و از آنجا که خداوند بخودی خود

---

۱۰. همان، ص ۹۶.

۱۱. رک. شرح اسماءالله الحسنی، ص ۸ـ۲۴۶.

موجود است و وجود هر چیز دیگر از اوست، پس او نور مطلق است، و بلکه نورالانوار است. سه تفسیر دیگر همان است که در اساس التقدیس نیز بیان کرده و ما نیز آنها را نقل کردیم. نکتهٔ قابل توجه در اینجا این است که علاوه‌بر اینکه امام فخر تفسیر اشراقیون را در اینجا نقل کرده است، تفسیر کسانی راکه می‌گویند مراد از نور هادی است قابل قبول نمی‌داند. به عقیدهٔ او این تفسیر خوب است، الّا اینکه اگر اسم «النور» راهمان «الهادی» فرض کنیم، در آن صورت ذکر اسم «الهادی» جزو اسماء نودونه گانه تکرار محض خواهد بود، و این هم جایز نیست. در مورد تفاسیر دیگر امام فخر حکمی نمی‌کند، ولی بیانی که از نظر و عقیدهٔ خودش در این باب (تحت عنوان «حظّ العبد منه») می‌کند بُعد جدیدی به مطلب می‌دهد. کلام امام فخر در اینجا اوج می‌گیرد و سخنی می‌گوید که خواننده از یک عارف انتظار دارد.[۱۲] «بدان که نور قلب عبارت است از معرفت خداوند. قال تعالی: «و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور».[۱۳] پس از آن قول مشایخ عرفا را نقل می‌کند که گویند: «نور آن است که خداوند با توحید خود دلهای بندگان صادق را و به تأیید خود اسرار محبّان را روشن می‌سازد».

چنانکه ملاحظه می‌شود، با وجود اینکه امام فخر به تفسیر اهل ذوق نزدیک می‌شود، ولی باز از پاسخ دادن به سؤال اصلی طفره می‌رود. سؤال این است که درست است که مراد از نور در آیهٔ «الله نورالسموات والارض» نور حسی نیست، ولی پس چیست؟ کشاندن مطلب به بحث دربارهٔ نور قلب مسئله را حل نمی‌کند. در مورد تفسیر حکمای اشراق نیز وی نفیاً و اثباتاً حکمی نمی‌کند. این حالت تزلزل در رسالهٔ حاضر تا حدودی از بین می‌رود و امام فخر به خود جرأت می‌دهد که بگوید «لابد بود که آن موجود که این جمله انوار حسی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بر وی روا نبوَد. او به اسم نور اولی‌تر بود».

۲. برتری نور عقل از نور حسّی

دوّمین سؤالی که امام فخر در اصل اول باید پاسخ بگوید این است که چرا نور عقل برتر

---

۱۲. به همین دلیل من فکر می‌کنم که کتاب شرح اسماءالله الحسنی بعد از اساس التقدیس تصنیف شده و به احتمال زیاد از آثار دوران آخر زندگی اوست.

۱۳. النور (۲۴)، آیهٔ ۴۰.

از نور حسی است و لذا چرا اطلاق اسم نور بر نور عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسّی است. خلاصهٔ پاسخ امام این است که در نور حسّی نقصهایی هست که در نور عقلی نیست، پس «عقل به نام نور اولیٰ‌تر است». امام فخر برای اثبات برتری نور عقل از نور حسّی (یا نور چشم) هفت دلیل در اینجا ذکر می‌کند. این دلائل هفتگانه را وی از خود غزّالی گرفته است. غزّالی خود در مشکاةالانوار هفت نقص از برای نور چشم برشمرده است که در نور عقل نیست.[۱۴] این نقصها به ترتیبی که غزّالی آورده است عبارتند از:

۱. چشم غیر خود را می‌بیند ولی خود را نمی‌بیند؛
۲. چشم اشیاء را از دور نمی‌بیند؛
۳. چشم اشیاء را در وراء حجاب نمی‌بیند؛
۴. چشم فقط ظاهر اشیاء را می‌بیند نه باطن آنها را؛
۵. چشم در هنگام دیدن موجودات بخشی از آنها را می‌بیند و کلّ آنها را نمی‌بیند؛
۶. چشم اشیاء متناهی را می‌بیند، ولی اشیاء نامتناهی را نمی‌تواند ببیند؛
۷. چشم به غلط و اشتباه می‌افتد، چنانکه بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند.

مقایسهٔ این هفت نقص با آنچه امام فخر ذکر کرده است نشان می‌دهد که چهار دلیل اول عیناً همانهایی است که فخرالدین آورده است. دلائل ۵ و ۶ و ۷ در مشکاةالانوار به ترتیب با دلائل ۶ و ۷ و ۵ در رسالهٔ امام فخر تقریباً مطابقت دارد.

۳. معنی ظلمت

سومین سؤالی که در اصل اول پاسخ داده می‌شود معنی ظلمت در حدیث «خلق‌الله الخلق فی ظلمة» است، و همچنین آفریده شدن موجودات در ظلمت. پاسخی که امام فخر به این سؤال داده است بسیار مجمل است. اولاً مراد از ظلمت عدم است، و ثانیاً علت اینکه گفته‌اند خلق در ظلمت آفریده شدند این است که ابتدا ماهیّات خلق شدند و این ماهیّات ممکن‌الوجود بودند و قابل دریافت نور وجود. پس معنی «ثم رش علیهم من

---

۱۴. مشکاةالانوار، ص ۴۳.

نوره» این است که این ماهیّات از ظلمت عدم بیرون آمدند و به نور وجود منوّر شدند.

مطلبی که امام فخر در اینجا دربارهٔ ظلمت بیان کرده است مطابقت دارد با آنچه او از حکمای اشراق در کتاب شرح اسماءالله الحسنی بیان کرده است. در آنجا، چنانکه دیدیم، امام فخر از قول حکما نقل کرد که «ان النور الظاهر هو الذی یظهر به کل شیء خفی، والخفاء لیس الا العدم، والظهور لیس الا الوجود، والحق سبحانه موجود ولا یقبل العدم».[۱۵] بنابراین، نور و ظلمت به ترتیب عبارتند از وجود و عدم، و نور حقیق نیز حق تعالی است. غزّالی نیز در مشکاةالانوار همین معنی را بیان کرده است، آنجا که می‌گوید: «فاعلم أنه لاظلمة أشد من کتم العدم... و فی مقابلةالوجود فهو النور». پس از اینکه غزّالی نور و وجود را یکی دانست، به تقسیم وجود می‌پردازد: «الوجود ینقسم الی ماللشیء من ذاته و الی ماله من غیره. و ماله الوجود من غیره فوجوده مستعار لاقوام له بنفسه، بل اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض. و انما هو موجود من حیث نسبته الی غیره و ذلک لیس بوجود حقیق».[۱۶] بنابراین، وجود یا حقیق است یا مستعار. وجود حقیق وجودی است که قوام آن به ذات خودش است و این وجود حق تعالی است، ولی وجود مستعار آن است که قوام آن به ذات خودش نباشد، بلکه به وجود حقیق یا حق تعالی باشد، و این از حیث ذاتش عدم محض است و از حیث نسبتش با خدا موجود. امام فخر در اینجا اصطلاحات فلسفی را به کار می‌برد و وجود حقیق را وجود واجب و وجود مستعار را وجود ممکن می‌خواند. و همان‌طور که غزّالی وجود مستعار را عدم می‌خواند او نیز وجود ممکن را عدم می‌خواند. و باز همان‌طور که عدم به ظلمت تفسیر شده است، وجود ممکن یا ممکن‌الوجود نیز ظلمت خوانده شده است.

اگرچه تفسیر ظلمت به عدم را امام فخر از غزّالی گرفته است، تفسیری که او از حدیث «ان اللّه خلق الخلق فی ظلمة» می‌کند باتفسیر غزّالی فرق دارد. این اختلاف ناشی از تلقی غزّالی از مفهوم ظلمت است. وی اگرچه ظلمت را در یک جا به عدم تفسیر می‌کند، این دو معنی را کاملاً یکی نمی‌داند. ظلمت از نظر او مفهومی است وسیع‌تر از عدم، همچنانکه نور وسیع‌تر از وجود است. وقتی ما در بحث وجودشناسی (ontology) از نور سخن می‌گوییم، نور همان وجود است. ولی معنی نور فقط منحصر به بحث وجود

---

۱۵. شرح اسماءالله الحسنی، ص ۳۴۷.

۱۶. مشکاةالانوار، ص ۵۵.

نیست. در بحث معرفت (epistemology) نیز بحث بر سر نور است.[۱۷] نور در اینجا برابر علم است و ظلمت برابر جهل و حجاب. از اینجاست که وی حتی به تقسیم ظلمت به ظلمت ناشی از حس و ظلمت ناشی از خیال و ظلمت ناشی از قیاسهای فاسد عقلی می‌پردازد.[۱۸] علاوه‌براین، غزّالی سیر صعودی نفس و معراج سالک را در عوالم سه‌گانهٔ ملک و جبروت و ملکوت و قرب او به حضرت ربوبیّت را سفری از ظلمت به نور دانسته و درواقع حدیث «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم افاض علیهم من نوره» را به مناسبت همین سفر روحانی نقل کرده است. حتی ملائکه نیز مشمول این حدیث می‌شوند. فرشتگان اگرچه در عالم ملکوت هستند، ولی در ملکوت نیز عوالم متعدّد است. بنابراین، معنی ظلمت در این حدیث از نظر غزّالی عالم اسفل است، که از برای انسان و فرشته فرق دارد. عالم اسفل از برای سالک اسفل‌السافلین یعنی عالم مُلک و عالم شهادت و حسّ است، در حالی که از برای فرشتگان پایین‌ترین مراتب عالم ملکوت است. نتیجه‌ای که از این توضیحات گرفته می‌شود این است که تفسیر امام فخر از ظلمت و از حدیث فوق صرفاً جنبهٔ فلسفی دارد، و حال آنکه تفسیر غزّالی کاملاً عرفانی و صوفیانه است.

۴. محجوب کیست؟

یکی از بحثهای مفصل در مشکاةالانوار بحث حجاب و اقسام محجوبان است. این بحث را غزّالی در فصل سوم ذیل بحث حدیث «ان للّه سبعین حجاباً من نور و ظلمة» پیش کشیده است. ترجمهٔ ظاهری این حدیث این است که خداوند را هفتاد حجاب است که بعضی از نور است و بعضی از ظلمت. این ترجمه ظاهراً تولید اشکال می‌کند، چه گفته شده است که خداوند دارای هفتاد حجاب است. مگر می‌توان حجاب را به خدا نسبت داد؟ پاسخ امام فخر این است که وقتی می‌گوییم خداوند دارای هفتاد حجاب است، مراد این است که هفتاد حجاب میان بنده و خداست. بنابراین حجاب را نمی‌توان به خدا نسبت داد. در اساس‌التقدیس نیز امام فخر این موضوع را مورد بحث قرار داده و تصریح کرده است که

---

۱۷. به این معنی خود امام فخر نیز در شرح اسماءالله الحسنی توجه کرده است وقتی می‌نویسد: «نورالقلب عبارة عن معرفةالله» (ص ۳۴۸).

۱۸. مشکاةالانوار، ص ۸۷.

«حقیقت حجاب به نسبت باخدای تعالی محال است».[۱۹] البته این اشکال به ذهن غزّالی نیز خطور کرده، چنانکه بلافاصله پس از نقل حدیث متذکر شده است که «ان الله تعالی متجلٍ فی ذاته لذاته».[۲۰] بنابراین، از آنجا که خداوند فی ذاته و لذاته متجلی است، پس «محجوب بودن در حق باری‌تعالی محال است». در حقیقت بندگان خدایند که محجوبند و حجاب به ایشان نسبت داده می‌شود، چنانکه غزّالی نیز خود این مطلب را تصریح کرده است: «حجاب لامحاله باید به محجوب نسبت داده شود».[۲۱] پس از این غزّالی به شرح دربارهٔ اقسام محجوبان و صفات واصلان پرداخته است. و این همان کاری است که امام فخر نیز در این رساله انجام داده است، نهایت آنکه بحث غزّالی بسیار مفصل و مبسوط است در حالی که بحث امام فخر بسیار مختصر است و ناقص.

۵. صورت خدا یا صورت آدم

اصل سوم توضیحی است دربارهٔ حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته». سؤالی که ظاهراً در این خصوص از امام فخر کرده‌اند این است که مرجع ضمیر در «صورته» (صورت او) کیست؟ خدا یا آدم؟ مشایخ صوفیه عموماً مرجع این ضمیر را خدا دانسته‌اند و در تفسیر این حدیث گفته‌اند که خداوند آدم را به صورت خودش (یعنی به صورت الهی) آفرید. ولی این تفسیر به مذاق بسیاری از متکلّمان، از جمله کسانی که مخاطب امام فخر در این رساله بوده‌اند، خوش نمی‌آمده است، چه در این تفسیر نوعی تشبیه نهفته است.

امام فخر در پاسخ به این سؤال سعی می‌کند موضع تنزیهی خود را حفظ کند. وی در این رساله می‌گوید که مرجع ضمیر آدم است نه الله، یعنی خدا آدم را به صورت آدم آفرید. علاوه‌براین، فخررازی داستانی را نقل می‌کند که بنابر آن مرجع ضمیر یک کودک

---

۱۹. اساس التقدیس، ص ۹۹.

۲۰. مشکاة الانوار، ص ۸۴.

۲۱. در اساس‌التقدیس امام فخر میان محتجب بودن و محجوب بودن فرق می‌گذارد و می‌گوید در حالی که جایز است که بگوییم خداوند از خلق محتجب است، جایز نیست که بگوییم از ایشان محجوب است، چه لفظ احتجاب مشعر است بر قوّت و قدرت، و محجوب بودن مشعر است به عجز و ذلت. از اینجاست که می‌گویند سلطان محتجب است از بندگان درگاه، و گفته می‌شود که فلانی محجوب است از وارد شدن به سلطان. (رک. اساس‌التقدیس، ص ۹۹).

(یعنی یک شخص انسانی) بوده است. برای اینکه نظر امام فخر را در تفسیر این حدیث بهتر درک کنیم، لازم است به سخنان مبسوط او در این باب در کتاب اساس‌التقدیس رجوع کنیم.

در فصل اول از بخش دوم کتاب اساس‌التقدیس، فخرالدین بحث مفصلی تحت عنوان «فی اثبات الصورة» پیش کشیده و تفاسیر مختلفی از لفظ صورت نقل کرده است. لفظ «صورت»، چنانکه امام فخر می‌نویسد، در قرآن نیامده، ولی در اخبار استعمال شده است. یکی از احادیثی که در آن این لفظ به کار رفته است حدیث مورد نظر ما یعنی «ان اللّه خلق آدم علی صورته» است. در اینجا فخرالدین همان سؤال را مطرح می‌کند و می‌پرسد: مرجع این ضمیر (در «صورته») کیست. امام در پاسخ به این سؤال، مطابق معمول، به تحلیل موضوع می‌پردازد و سه احتمال را به شرح ذیل در نظر می‌گیرد. ضمیر «هاء» در «صورته» برمی‌گردد به:

۱. چیزی غیر از صورت آدم و الله، یا
۲. به آدم، یا
۳. به اللّه.

پس از این، مصنف هر یک از این سه احتمال را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱. احتمال اول: مرجع ضمیر چیزی غیر از آدم (ع) و خداست. در تأویل خبر بدین معنی، دو وجه وجود دارد:

وجه اول: اگر کسی به انسان بگوید که خدا روی تو را و روی چیزی را که مانند تو باشد زشت کرده است، در آن صورت این شتم است به آدم (ع) زیرا چون صورت این شخص شبیه به حضرت آدم است، پس وقتی به او بگویند خدا روی تو را و روی کسی را که شبیه تو است زشت گردانیده است، این در واقع شتم حضرت آدم و همهٔ پیغمبران است، و این جایز نیست. لذا پیغمبر اکرم (ص) چنین کاری را نهی کرده است.[۲۲]

وجه دوم: مراد از این حدیث ابطال سخن کسی است که می‌گوید: آدم به صورت دیگری بود، مثلاً بگویند او درشت‌هیکل و بلندقامت بود، به طوری که سرش به آسمان

۲۲. این وجه تفسیری است براساس روایت دیگری از این حدیث که می‌گوید: «لا تقبحوا الوجه، فانّ اللّه خلق آدم علی صورته» (بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۱۵).

می‌ساییید. پس پیامبر اکرم (ص) اشاره به آن شخص معین کرد و گفت «ان الله خلق آدم علی صورته»، یعنی خداوند آدم (ع) را درست به شکل همین شخص آفریده است. پس این حدیث باطل‌کنندهٔ وهم کسی است که توهّم می‌کند که آدم (ع) به صورتی غیر از این صورت بوده است.

۲. احتمال دوم: مرجع ضمیر آدم (ع) است. و این از نظر فخررازی بهترین وجه از وجوه سه‌گانه است، زیرا برگشت ضمیر باید به نزدیکترین چیزی باشد که ذکر شده است، و در این حدیث نزدیکترین چیزها به ضمیر آدم (ع) است. در این تأویل نیز پنج وجه وجود دارد.

وجه اول: خداوند آدم را گرامی داشت و مسجود ملایک قرار داد، و سپس او را از بهشت راند و به زمین فرستاد. وقتی می‌گوید «ان الله خلق آدم علی صورته»، یعنی خدا صورت آدم را به همین گونه که هم‌اکنون در زمین است آفرید. به عبارت دیگر، صورت آدم بعد از هبوط همان صورتی است که پیش از هبوط داشت.

وجه دوم: این حدیث بطلان سخن دهریّون را اثبات می‌کند که می‌گویند انسان از نطفه و خون آفریده شده است. پیغمبر (ص) وقتی فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» منظورش این بود که خدا آدم را نخست به همین صورت که هست آفریده است، بدون اینکه نطفه و علقه و مضغه بدان تقدّم داشته باشد.

وجه سوم: عده‌ای از فلاسفه می‌گویند که خداوند انسان را در مدتی دراز و زمانی مدید آفرید و در این میان افلاک و عناصر واسطه بودند. پیغمبر (ص) در این حدیث رأی این عده از فلاسفه را ردّ کرده و گفته است که آدم بدون این واسطه‌ها خلق شده است.

وجه چهارم: منظور از این حدیث این است که خداوند این صورت انسانی را بدون تأثیر قوّهٔ مصوّره و مولّده (که پزشکان و فیلسوفان بدان قائلند) خلق کرده است. بنابراین، حدیث مزبور دخالت قوای دیگر را در خلقت آدم نفی می‌کند و فقط خداوند تعالی را مصوّر (صورت‌بخش) معرفی می‌کند.

وجه پنجم: مراد از صورت در این حدیث «صفت» است، پس وقتی پیغمبر می‌فرماید: خدا انسان را به صورت خود آفرید، منظور این است که او را با همهٔ صفات و احوالی که دارد آفریده است.

۳. احتمال سوم: مرجع ضمیر خداوند تعالی (الله) است. و در این تأویل نیز سه وجه موجود است.

وجه اول: مراد از صورت صفت الهی است. توضیح آنکه آدم از همهٔ موجودات و اجسام متمایز است و وجه تمایز او در این است که او به معقولات داناست و به استنباط حرفه‌ها و هنرها توانا، و دو صفت علم و قدرت از زمرهٔ صفات الهی است.

وجه دوم: همان طور که اضافهٔ صفت به موصوف صحیح است، اضافهٔ صفت به خالق و موجد آن نیز درست است. پس وقتی صورت آدم را به خداوند که خالق صورت است نسبت می‌دهیم، این انتساب دلالت می‌کند بر اینکه صورت انسانی از صورتهای دیگر متمایز و شریفتر است و دلیل تمایز و شرافت آن نیز کرامت و بزرگواری بیشتری است که داراست.

وجه سوم: ابوحامد می‌گوید: انسان عبارت از این بنیهٔ (ظاهری) نیست، چه او جسم و جسمانی نیست و وابستگی او به این بدن هم بر سبیل تدبیر و تصرّف است، و این همان نسبتی است که باری تعالی به عالم دارد، از این حیث که هیچ یک از این دو (یعنی انسان و خداوند) حالّ در جسم نیست. پس همان‌طور که خداوند حالّ در اجسام و اشیاء عالم نیست، حقیقت انسان نیز حالّ در بدن او نیست، هرچند که هر دو از راه تصرّف و تدبّر مؤثّر در اجسامند (خدا در عالم و انسان در بدن خود).

این بود ترجمهٔ سخنان امام فخر دربارهٔ احتمالات سه‌گانه در مرجع ضمیر «هاء» در حدیث مذکور و وجوهی که در هر یک از این احتمالات وجود دارد. همان‌گونه که ملاحظه شد، امام فخر نه احتمال او را قبول دارد و نه احتمال سوم (یعنی نظر صوفیه، از جمله امام محمّد غزّالی) را. به عقیدهٔ او، چه در اساس التقدیس و چه در رسالهٔ حاضر، مرجع ضمیر آدم (ع) است.[۲۳] نکتهٔ جالب توجه این است که امام فخر در اساس‌التقدیس از تفسیر غزّالی از این حدیث با اطلاع بوده و آن را نپذیرفته است. البته بیانی که وی از نظر غزّالی در این‌باره می‌کند بسیار مجمل است و احتمالاً او این بیان را از کتاب المضنون

---

۲۳. این عقیده را امام فخر ظاهراً تا پایان عمر حفظ کرده است، چنانکه در تفسیر کبیر نیز که از جمله آخرین آثار اوست، آن را متذکر شده است. مثلاً در تفسیر آیهٔ ۲۶ از سورهٔ الحجر (ج ۱۹، ص ۱۷۹) می‌نویسد: «... و حقیقةالکلام انه تعالی خلق آدم من طین علی صورةالانسان».

الصغیر اقتباس کرده است. در آنجا غزّالی می‌نویسد که مراد از صورت در حدیث مذکور صورت معنوی است و مرجع ضمیر به خداوند است، هم از حیث ذات و هم از حیث صفات و هم از حیث افعال. به عبارت دیگر، روح انسانی از حیث ذات همانند ذات الهی است، چه همان‌طور که خداوند داخل در اجسام عالم نیست، ذات روح انسان نیز قائم به عرض و جسم و جوهر نیست و حالّ در مکان و جهت نیست، بلکه قائم به خودش است. از حیث صفات نیز روح عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم آفریده شده است، همان‌طور که خداوند دارای چنین صفاتی است. از حیث افعال نیز مانند خداوند است، چه همان‌طور که افعال الهی از اراده سرچشمه می‌گیرد و به وسایط (آسمانها و ستارگان و غیره) تسرّی پیدا می‌کند، افعال انسان نیز با اراده آغاز می‌شود و اراده در قلب اثر می‌گذارد و سپس به روح حیوانی و دماغ و اعصاب و غیره تسرّی می‌یابد.[۲۴]

مطلبی که امام فخر دربارهٔ نظر ابوحامد در اساس‌التقدیس بیان کرده است فقط ناظر به مشابهت معنوی ذات روح با ذات خداوند است. ولی در رسالهٔ حاضر وی حتی از این نکته نیز تغافل کرده است. با وجود اینکه غزّالی چه در مشکاة‌الانوار و چه در آثار دیگر خود تصریح کرده است که مرجع ضمیر خداوند است، و با وجود اینکه امام فخر در اساس‌التقدیس از عقیدهٔ او اظهار اطلاع کرده است، ولی در رسالهٔ حاضر تفسیر دیگری به وی نسبت می‌دهد. می‌گوید مرجع ضمیر از نظر غزّالی آدم است، و در توضیح آن مسئلهٔ هویّت شخصی (personal identity) را پیش می‌کشد و می‌گوید مراد ابوحامد این است که آدم دارای هویّت ثابتی است که علی‌رغم همهٔ عرضهایی که در طول زندگی بر او عارض می‌شود وحدت خود را حفظ می‌کند. بنابراین، حدیث «ان اللّه خلق آدم علی صورته» اثبات هویّت شخصی آدم را می‌کند، بدین‌معنی که خداوند آدم را به صورت آدم که یک صورت ثابت و یکسان است خلق می‌کند. (و ظاهراً مراد از خلق، بنابراین تفسیر، نیز خلق جدید به تعبیر عرفاست).

باری، تفسیری که امام فخر از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» می‌کند و آن را به غزّالی نسبت می‌دهد با نظر غزّالی کاملاً فرق دارد. در تفسیر امام فخر مرجع ضمیر

---

۲۴. المضنون الصغیر، حاشیهٔ الانسان الکامل جیلی، قاهره ۱۳۱۶ ق.، ص ۷-۹۶. و نیز رک. المضنون الکبیر، در همان کتاب، ص ۶۵ و مقایسه کنید با احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۳۰۷ (کتاب المحبة) و الاملاء، ص ۳۲، و کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۳-۵۲۲.

«هاء» آدم است، و حال آنکه غزّالی مرجع این ضمیر را خداوند می‌داند. از سوی دیگر، امام فخر در کتاب اساس‌التقدیس نشان داد که از عقیدهٔ غزّالی در این باب مطلع است. بنابراین، میان این دو تفسیر تناقضی وجود دارد که به یکی از دو وجه زیر می‌توان تبیین کرد: یا رسالهٔ حاضر قبل از اساس‌التقدیس نوشته شده و امام در هنگام تألیف این رساله از نظر غزّالی مطلع نبوده، ولی بعداً در هنگام تألیف اساس‌التقدیس از آن اطلاع حاصل کرده است: یا رسالهٔ حاضر بعد از اساس‌التقدیس نوشته شده، ولی مؤلف به دلائلی تغافل کرده است. به نظر نگارنده وجه دوّم صحیح است، چه امام فخر از جوانی با آثار ابوحامد آشنایی داشته و غزّالی نظر خود را در کتابهای متعدد خود، از جمله مشکاةالانوار، که امام فخر حتماً آن را قبل از نوشتن این رساله مطالعه کرده بوده، آورده است.

ج. مأخذ رساله

رسالهٔ حاضر از روی یک مجموعهٔ خطی متعلّق به کتابخانهٔ سلیمانیّه به شمارهٔ ۱۲۰۸ تهیه شده است. تاریخ کتابت نسخه ۸۳۹ هق است و این رساله بیست و هفتمین رساله در این مجموعه است (صفحات ۲۱ـ۳۲۰). میکروفیلم این مجموعه به شمارهٔ ۶۱۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (فهرست میکروفیلمها، ج ۱، ص ۱۱۵). این نسخه ظاهراً افتادگیهایی (بخصوص در اصل سوم) دارد که برای جبران آنها باید نسخه یا نسخه‌های دیگری در اختیار داشت. متأسفانه کوشش این بنده برای یافتن نسخه‌ای دیگر از این اثر به جایی نرسید.

رسالهٔ

تأویلات مشکلات الاحادیث المشکلة
للامام فخرالدّین الرّازی

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم

[اصل اول]

قال النبی صلی‌اللّه علیه و سلم: خلق اللّه الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره.

بدان که هر کسی را از علما در این حدیث سخن است، و حجةالاسلام [غزّالی] را ـ قدس‌اللّه روحه ـ در بیان آنکه خدای تعالی را چرا نور گویند سخنهای بس بلند است و نفیس است. و ما در این موضع حاصل آن بیاوریم.

چنین می‌گوید که لفظ نور در لغت از بهر آن کیفیت نهاده‌اند که چون در جسم موجود بود بصر ادراک او تواند کرد. و حقیقت او ظهور است. لکن اگر او موجود بوَد و روح باصره موجود نبوَد، آن ظهور حاصل نشود. و چون نور ظاهر و روح باصره موجود و در این باب متساویند، روح باصره را فضیلتی زاید بر نور ظاهر است، و آن آن است که مدرِک است و نور ظاهر مدرِک نیست. لاجرم روح باصره به نام نور اولیٰ‌تر است.

همچنانکه روح باصره سبب ظهور مبصر است، قوّهٔ عقل سبب ظهور معقولات است. و ادراک عقل از ادراک حسّ کاملتر است به هفت وجوه:[1]

وجه اول آنکه عقل خود را دریابد و حسّ خود را درنیابد.

دوم آنکه حسّ از قرب [و بعد] مفرط ادراک نکند[2]، و عقل را قرب و بُعد مانع نیاید.

سوم [آنکه] حجاب مانع حسّ است و مانع عقل نیست.

چهارم آنکه حسّ از چیزها در ظاهر وقوف نیابد الا بر سبیل اجمال، و عقل را هم بظاهر و هم به باطن وقوف باشد بر سبیل تفصیل، چنانکه ذاتی را از عرض و جنس را از فصل جدا کند و به نهایت کیفیت ترکیب رسد.

پنجم آنکه حسّ بسیار غلط کند[3]، زیرا باشد که ساکن را متحرّک بیند و متحرّک را ساکن بیند، چنانکه آن کس که در کشتی نشیند شط را متحرک بیند و

---

۱. فخررازی در رساله‌ای دیگر برای اثبات کاملتر بودن ادراک حسّی از ادراک عقلی سه وجه بدین شرح ذکر کرده است.

۱) «حسّ بیناست ظاهر را امّا نابیناست از باطن، امّا قوّت عقل بیناست هم ظاهر را و هم باطن را».

۲) «حسّ اگرچه محسوس را درمی‌یابد، امّا نفس خود را درنمی‌یابد، زیرا که قوّت بینایی نفسِ خود را نبیند و قوّت شنوایی نفسِ خود را نشنود، امّا قوّت عقل معقول را درمی‌یابد و نفس خود را هم درمی‌یابد. پس ادراک عقل کاملتر بوَد».

۳) «قوّت حسّ چون محسوس قوی را دریابد در آن ساعت محسوس ضعیف را درنیابد، و قوّت عقل هم قوی و هم ضعیف را دریابد».

این سه وجه به ترتیب با وجوه چهارم و اول و هفتم در این رساله مطابقت دارد. (رک. چهارده رساله، فخرالدین‌رازی و دیگران، تصحیح محمّدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۰، ص ۵ـ۴۴).

۲. در اصل: بکند.

۳. مصنّف این نکته را در آثار دیگر خود نیز ذکر کرده است، از جمله در یکی از رسائل فارسی می‌نویسد: «... حسّ بصر غلط بسیار می‌کند، چنانکه مردی در کشتی نشسته است به لب دریا می‌نگرد، کشتی متحرّک را ساکن می‌بیند، و لب دریای ساکن را متحرک». چهارده رساله، ص ۸ـ۲۷ و نیز رک. ص ۸۱. همچنین رک. تلخیص المحصل (شرح کتاب المحصل امام فخررازی از خواجه نصیر طوسی)، ص ۱۴ به بعد.

چنانکه سایه را [که] متحرک است ساکن بیند.

ششم آنکه [حسّ چون] به یک مدرَک مشغول شود از مدرَکِ دوم بازماند، و عقل چون چیزی بدانست قوّهٔ او در دانستن چیزها بیشتر بوَد.

هفتم آنکه حس [چون] مدرِک قوی شد از ادراک ضعیف عاجز شود، و عقل بر عکس این بوَد.

پس معلوم شد که عقل به نام نور اولیٰتر است از روح باصره.

و چون اینها معلوم شد، گوییم لابد بوَد که آن موجود که این جملهٔ انوار حسّی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بر وی روا نبوَد، او به اسمِ نور اولیٰتر بوَد. و از این معنی معلوم می‌شود که حقیقت ظلمت عدم نور است از چیزی که قابل نور بوَد. پس گوییم مراد از خلق تنویر است یعنی ماهیات مستحق عدم نور بودند و بیرون آمدن ایشان از ظلمتِ عدم به نور وجود جز از رحمت باری تعالیٰ نبود.

[اصل دوم]

در بیان آنکه می‌فرماید: إنّللّه تعالی سبعین حجاباً من نور و ظلمةٍ لو کشفها لأحترقت سُبُحات وجهه کلّما ادرکه بصره

خدای تعالی می‌فرماید: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أنْ یُکَلِّمَهُ اللّهُ اِلّا وَحْیاً اَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ»[۴]. و وجه اشکال آن است که محجوب بودن در حق باری تعالی محال است. پس آن را جز در حق بنده فرض نتوان کرد.[۵]

و تحقیق این حجابها آن است که طالبِ معرفت حق تعالی در هر مقامی که باز

---

۴. الشوری (۴۲)، آیهٔ ۵۱.

۵. این مطلبی است که غزّالی خود بدان اشاره کرده است: «ان الله تعالیٰ متجلٍ فی ذاته لذاته، و یکون الحجاب بالاضافة الی المحجوب لامحاله، و ان المحجوبین من الخلق ثلاثة اقسام...» (مشکاة‌الانوار، ص ۸۴). امام فخر خود در اساس‌التقدیس بحث دیگری دربارهٔ حجاب و محتجب بودن خدا از مخلوق پیش کشیده و نقل کرده است که «حقیقةالحجاب بالنسبة الی الله تعالی محال». (رک. اساس‌التقدیس، ص ۹۸ تا ۱۰۰).

ماند پیش از وصول آن[۶] مقام حجاب او بود. و مراتب مقامات بی‌نهایت است. پس مراتب حجب هم بی‌نهایت بوَد. و حصر آن در هفتاد جز به نور نبوت[۷] درنتوان یافت.[۸] لکن مراتب حجابها بر سبیل اجمال درتوان یافت.

و حقیقت آن است که مردم بر دو قسم‌اند: یکی آنکه نهایت مقصود او جز تحصیل اسباب قضاء و شهوت و امضاء غضب نبود، و معبود او جز حرص و هوا نبوَد. و قسم دوم آنکه مطالب او چیزی دیگر باشد، چنانکه بت‌پرستان و ستاره‌پرستان و مشبّهه نیز در این باب داخل‌اند. و دوم[۹] آنکه تنزیه معبود خود کند از علایق جسمانی. وایشان هم به دو قسم‌اند: قسمی آنکه کثرت و تغییر بدان چیز روا دارند، چنانکه افلاکیّه و وثنیه، و دوم آنکه روا ندارند و جملهٔ انوار و کلّ ممکنات را آثار رحمت و نتایج حکمت او دانند. پس واصلان این قوم که معبود را به برهان نشناسند، پس چندان محبت کمال او بدیشان غلبه کند که از هر چه جز او بوَد فانی شوند. و هر کس را که این حالت حاصل نیست، از آنچه اوج رفعت بشریت است محجوب است و مراتب محجوب بر حسب مراتب بُعد از این درجه است.

[اصل سوم]

در بیان آنکه می‌فرماید: إنّ اللّٰه خلق آدم علی صورته

متکلّمان را اندر این جوابهاست. یکی آنکه گویند مراد از این حدیث آن است که خدای تعالی آدم را ـ علیه‌السلام ـ در اول بدان صورت آفرید، بعد از آن حاصل بود. و فایدهٔ این سخن آن است که معلوم گردد که خدای تعالیٰ او را به سبب زلّت مسخ نکرد، چنانکه عاصیان دیگر را. پس بر این تقدیر ضمیر صورته به آدم راجع شود.

---

۶. در اصل: از.

۷. در اصل: بنور و نبوت.

۸. «امّا الحصر الی سبعمائة و سبعین الفاً، فذلک لایستقل به الّا القوة النبویة» (مشکاةالانوار، ص ۸۴).

۹. ظاهراً در اینجا عبارتی افتاده است. به طور کلی این تقسیمات مجمل با تقسیمات مفصلی که غزّالی از محجوبان کرده است (مشکاةالانوار، ص ۸۵ تا ۹۳) مطابقت چندانی ندارد.

دوم آنکه مردی دست[۱۰] بر روی کودکی زد. رسول ـ علیه‌السلام ـ گفت دست بر وی مزن، زیرا که خدای تعالی آدم را ـ علیه‌السلام ـ در صورت او آفرید، یعنی در صورت کودکی. پس بدین وجه ضمیر صورت به کودک راجع شود.[۱۱]

و حجةالاسلام غزّالی را ـ رحمةالله‌علیه ـ در این باب سخن دیگر است. و آن آن است که می‌گوید هر کس به ضرورتِ عقل می‌داند که او همان است که پیش از این به یک‌سان بوده است، بل همان است که از مادر بزاد. پس هویت او باقی است و اجسام او باقی نیست، زیرا که گاه فربه می‌شود گاه لاغر، و آخر او پیوسته در تحلّل و تبدّل است. و چون چنین باشد، عرضها که بدان قائم بوَد هم در تبدّل باشد. پس معلوم شد که حقیقت شخص باقی است و هر چه جسم است و جسمانی باقی نیست. پس حقیقت آدمی نه جسم است و نه جسمانی.

و جماعت ظاهریان پندارند که از این معنی مشارکت باری تعالی لازم آید، و این جهل عظیم باشد. زیرا که جسم نابودن و جسمانی بودن صفات ثبوتی است و چون انسان و حیوان و نبات و جماد همه در جسمیت[۱۲] [و...] برابراند، اگرچه متماثل نیستند، پس چون اشتراک در میان این دو صفت موجب تماثل نیست، در سلب این دو صفت چگونه موجب تماثل باشد. بلکه امتیاز به نفسِ حقیقت و ماهیت حاصل باشد.

و چون این قاعده معلوم شد، هر آنچه می‌فرماید: «اِنّ اللّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورتِهِ»، و سرّ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّی»[۱۳] و سرّ «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحی»[۱۴] و سرّ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» ظاهر شد. و این است که حجةالاسلام غزّالی فرمود ـ رحمةالله علیه.

---

۱۰. در اصل: درست.

۱۱. این تفسیر ناظر است بر صورت دیگری از این حدیث که می‌گوید: «اذا ضرب احدکم فلیجتنب الوجه، فان الله خلق آدم علی صورته». (احادیث مثنوی، ص ۱۱۴).

۱۲. در اصل: ختمیّت.

۱۳. الاسری (۱۷)، آیهٔ ۸۵.

۱۴. الحجر (۱۵)، آیهٔ ۲۹؛ ص (۳۸)، آیهٔ ۷۲.